

日本東本願寺與 中國近代佛學的因緣

• 葛兆光

日本的明治九年(1876)，也就是中國的光緒二年，曾經在北京學過一年中國話和喇嘛教的日本淨土真宗大谷派僧人小栗栖香頂向他所屬的東本願寺提出到中國開教的申請，經石川舜台同意後，到上海創建了傳播真宗思想的寺院，這是中國內地所建的第一所日本寺廟的別院，屬於東本願寺^①。一千多年來，總是從「唐土」學習佛教新經驗的日本，憑着國力的增強，反過來向中國輸出佛教，這種被稱為「返恩」的現象，就開始了日中近代佛教交流史上新的一頁。

幾乎同時，被後人稱為中國「昌明佛法第一導師」的楊文會從上海的日本僧人松本那裏聽說，在遙遠的英吉利有日本的「真宗高士」在那裏追尋佛教經典的本源，當時他就曾寫信探問。不久，他有了一個出訪英國的機會。光緒四年(1878)，他到了倫敦，就再次寫信到牛津詢問，一個叫南條文雄的日本人很熱情地回信解答了他所提出的問題^②，從此開始了這兩個中國和日本佛學界重要人物長達數十年的交往，南條文雄也是東本願寺的門下。

本來，小栗栖香頂有意要傳到中國來的是東洋的佛教，可是，楊文會在南條文雄那裏無意中學到的卻是西洋的方法。種豆得瓜，拾貝獲珠。所以，儘管百年以前的日本佛教徒與中國文化人之間想的做的可能都不大一樣，但晚清兩國佛教界的密切交流，卻促成了晚清中國佛學的復興。

明治九年，日本僧人小栗栖香頂到上海創建了傳播真宗思想的寺院，這是中國內地所建的第一所日本寺廟的別院，屬於東本願寺。這種被稱為「返恩」的現象，開始了日中近代佛教交流史上新的一頁。

小栗栖香頂到中國開教傳宗，表面上說來，是為了挽救中國佛教的衰落局面。據說明治六年(1873)他第一次到北京，在龍泉寺學習時就寫過題為《北京護法論》的論文共一卷十七章，其中曾在最末一章即第十七章〈護法策〉裏對



上世紀末的京都東本願寺

中國佛教界的情形有所批評。他提出了三條建議，第一條是整肅紀律，令不學無術公然犯戒的僧侶還俗；第二條是端正方向，改變寺廟經營圖利而不學佛法的習慣；第三條是重視教育，建立佛教的學校並與儒道協力抵抗西方宗教。在這三條建議的背後，當然是暗示中國佛教界已經紀律鬆懈、貪圖利益、佛理不通、愈趨衰敗、不能自拔，不得不由日本僧侶來拯救。這原本倒不僅僅是日本人的偏見，中國文人也這麼看，宋恕在寫給他的老師俞樾的信裏就曾感慨，日本佛教「分宗十四，論師輩出，依然蕭李時代」，比起中國來，好像是要強得多^③。

隔霧看花的中國人並不清楚，明治時代的日本佛教其實正處在基督教、儒學、神道教的夾擊和新思潮的排擠之下，陷於岌岌可危的境地。於是才開始了海外交流、思想革新、紀律整肅等活動，以自振自救的方式，來求得生存的空間。

不過隔霧看花的中國人並不清楚，在日本包括東本願寺淨土真宗大谷派在內的佛教，其實那時並不像宋恕所想像的那麼興盛，還「依然蕭李時代」，卻倒是在走下坡路，頗有些不景氣的樣子。他們到中國傳教的意思，也並不像他們自己講的，完全是為了拯救中國佛教之衰落，其實，也有自我拯救的意味。日本佛教史研究者指出，早在江戶時代，作為國教的佛教雖然有權力和金錢的支持，但也由於權力和金錢的腐蝕，導致了僧侶的腐敗、思想的僵化、宗派的矛盾，「新鮮而有生氣的思想絕迹，轉而熱烈趨於古代咒術一類信仰，寺院的功能成了葬式、追善、盂蘭盆等儀式性的」^④。到了明治時代，情況又反過來，雖然出現了一大批在外學習新思想的僧侶和一大批在內倡導新思想的信徒，卻失去了倚仗權力與金錢充當國教的支配地位。明治元年(1868)三月頒布的〈祭政一致〉布告，將佛教革出國家神權之外，而由神道教充當國家宗教的職責。半個月後，又頒布了〈神佛判然〉令，宣布廢除對佛教系的菩薩神靈的崇敬，將原來兩部神社(兼奉神佛的神社)內的佛像移出。明治三年(1870)一月，

又一次頒布的〈大教詔〉則再次重複了這一旨意，三月，以神道中人兼任全國藩縣知事參事，五月，天皇將宮中的佛像佛具移出，放置在泉湧寺……^⑤。在日本崛起的明治時代，佛教其實正處在基督教、儒學、神道教的夾擊和新思潮的排擠之下，陷於岌岌可危的境地。也正是在這種岌岌可危的境地中，佛教才開始了海外交流、思想革新、紀律整肅等活動，以自振自救的方式，來求得生存的空間。按照櫻井匡氏的說法，海外交流就是宗教振興的一部分，「各宗觀察形勢，考慮將來，作為振興宗教學的急務，不能枯守國內，應謀求海外發展，故派有為之學僧，赴外國留學，調查海外宗教情況」^⑥。在日本一些佛教徒的心目中，日本、中國乃至印度都是東方的佛教國家，一榮俱榮一損俱損：中國佛教興盛，可以協力攜手以對抗西洋尤其是基督教東進的大潮。小栗栖香頂在《護法論》的末尾說的儒道協力、日中印聯手，向世界推廣佛教，其實是以攻為守，既為建立一個大佛教聯盟，又為守住自家地盤，其底蘊蓋在於此。

但是當時中國的觀察者卻並不去注意這一點。西洋思想的入侵過於使人擔憂，明治維新的成功過於眩人眼目，跌足痛恨本國頹唐衰落的文人士大夫常常感到，自己一向倚仗的儒學在這種時代裏越來越無能為力，於是，他們總是在思索一個問題，究竟甚麼東西才能使中國與西洋東瀛相頡頏？「士」的習慣使他們特別關心思想或人文的層面，關心左右西洋東瀛的歷史和現狀。在看到強大的西方有宗教維繫人心時，就以為「地球各國，皆以宗教維持世道人心」^⑦，「近來國家之禍，實由全民太不明宗教之理之故所致，非宗教之理大明，必不足以圖治也」^⑧。在看到東鄰興旺發達時，就以為佛教是可以興國安邦的思想資源。1898年，孫寶瑄在讀《明治新史》後寫的日記裏就已經含含糊糊地表露了他的一個見解，即日本的經驗說明佛教能成為維新的思想資源^⑨，後來的太虛等人更把這一想法明確地說出來。太虛在其著名文章〈中興佛教寄禪和尚傳〉裏說道，「日本勃興，實佛教為原動力」^⑩，雪筠的《廣州佛教閱經社宣言》更以日本和印度為例，痛說佛教的意義，「日本以崇信佛教而勃興，印度以轉尚外道而淪滅，其（佛教）關係國運之隆替有如此者」^⑪，民國年間昆山縣教育局長潘吟閣到過日本進行考察，回國後曾寫了一篇文章說，「日本勤勞儉苦之美風，與宗教大有關係，蓋國人皆受佛教之陶鑄，其教義安於儉約故也」^⑫。所以在中國近代的轉型初期，各種人物都不約而同地鼓吹宗教特別是佛教的意義，如章太炎、如梁啟超、如譚嗣同、如蔡元培。正如甘蟄仙在〈最近二十年來中國學術蠡測〉中所說的「晚清思想界，泰半喜研究佛學」^⑬。

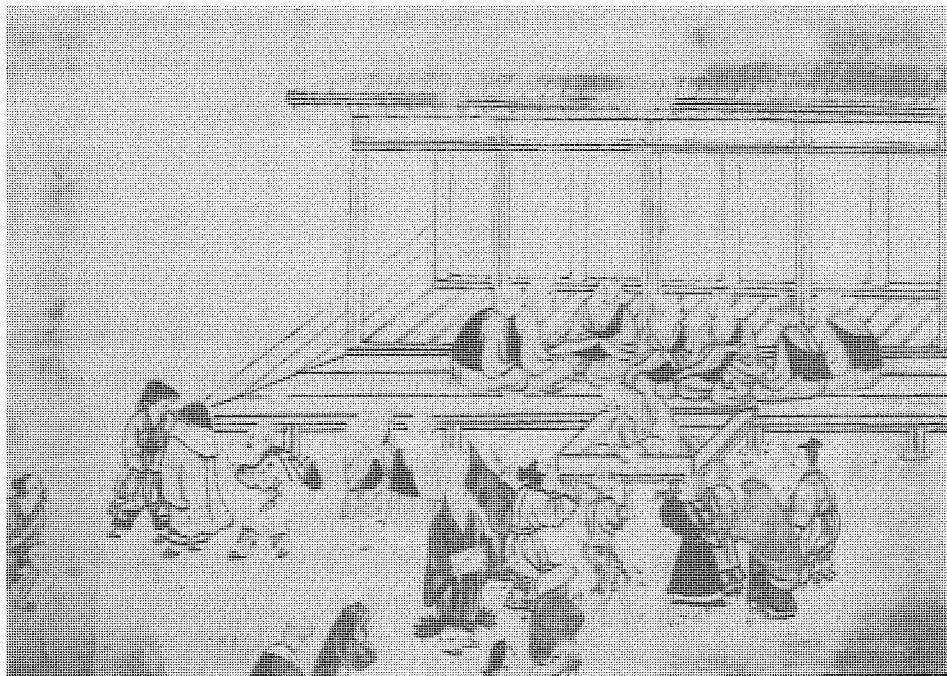
晚清士人是透過強大起來的日本看日本的佛教，不免誤讀了日本明治維新時代的思想史，錯以為日本的佛教促成了一個嶄新的日本，中國像日本一樣提倡佛教也可以塑造出一個強大的中國來。讀當時人的日記筆記遊記，我們發現，一個又一個的文人到東鄰時，都要問一問佛教的事情。他們一半是在那裏尋一尋失落的舊夢，追憶往時的「蕭李時代」，一半是在那裏探一探新興的風向，覓一個復興的途徑。不過，他們心裏想的和日本人並不一樣。當他們滿懷希望地向東鄰挪借佛教的思想武器時，日本僧侶則懷着另一番心思與中國人交往。雖然大家的動機不同，卻促成了共同的話題，於是，便有了近代中日佛教交往的這一段「因緣」。

晚清士人是透過強大起來的日本看日本的佛教，不免誤讀了日本明治維新時代的思想史，錯以為日本的佛教促成了一個嶄新的日本。當他們滿懷希望地向東鄰挪借佛教的思想武器時，首先看到找到的是佛教的入世性；其次，是佛教的科學哲學解釋和科學哲學的佛教理解。

滿懷希望地尋找治國興邦良策的中國知識階層，在日本佛教中看到找到的是甚麼？首先，當然是佛教收拾人心的作用。最早意識到這一點的楊文會曾在〈觀未來〉裏痛說「支那之衰壞極矣，有志之士，熱腸百轉，痛其江河日下，不能振興」，那時他就認定「欲醒此夢，非學佛不為功」^⑭，後來的陳三立、沈曾植、章太炎、梁啟超都有這一看法。只是有的人看到的是它在社會改革時期的倫理規範作用，有的人看到的是它在國家衰落時期的精神振興意義，有的人看到的是它在無序失範時代的秩序恢復功能，但他們都在東瀛的佛教大變革中一眼看到了佛教的入世性；其次，是佛教的科學哲學解釋和科學哲學的佛教理解。覺得西洋科學哲理有用又覺得東方佛教偉大的中國文化人，認為應當用西洋之「器」以補東方之「道」，以佛教之「理」涵蓋西洋科、哲之「學」。於是在日本的佛教新思想裏一眼看到的是佛法與科學哲學的互通性，即對佛教的科學哲學化解釋和對科學哲學的佛教化理解；再次，是佛學的科學研究方法。一些深入佛學研究的人，希望在佛教研究裏發掘出更多的學理，認為這樣不僅能抵敵耶教，還能反過來用佛教征服西方。於是，他們千方百計地按照科學的作法為佛教的思想尋找依據。正如楊文會所想的那樣，找出漢譯佛典的梵本，譯作英文，讓西方人學習，「此亦歐人入道之勝緣也」^⑮，於是在日本佛教近代的研究動向中，一眼就看到了他們的新式研究方法。前引甘蟄仙文中說到，譚嗣同學佛「最能赴以積極精神」，梁啟超立論「往往推挹佛教」，章太炎解讀傳統則「運用唯識以釋先秦諸子」。其實不止如此，在晚清以來的中國思想界中，佛教既是多種思想的資源，也是理解各種思想的基礎，各種人對佛教都有自己的理解，所以，那些了解日本佛教的中國文化人常常憑着自己的需要，在日本佛教中各自尋取自己所看中的內容。

1900年，蔡元培讀了井上圓了的著作後大受啟發，寫下了有名的〈佛教護國論〉。我想，無論是當時所謂「以佛教發起民眾信心」、「以佛教教育民眾」，還是20年代所謂「新佛教運動」、佛化社會主義、整理僧伽制度等等，基本上都是從這裏發端的。

十九世紀末，日本佛教對於中國文化人的直接啟發，是佛教不能只是一味追求出世間理想，而應該在社會事務上有自己的聲音。本來，中國佛教在「士」這一階層的影響，常常是在教人遠離世塵、追求超越的一面，特別是中國佛教並不擁有意識形態的地位，在上層人士裏多只是起着一種生活情趣方面的作用，在社會建設上常無發言權，甚至被當作政治和經濟方面的「蠹蟲」。但是明治時代的日本佛教卻不同，它試圖在國家事務上擁有自己的聲音，其代表人物之一即東本願寺一系的井上圓了(1858-1919)。明治十八年至二十三年(1885-1890)之間，井上氏陸續發表《真理金針》、《佛教活論》等著作，其著名口號即「護國愛理」。「護國」是指佛教弘揚國家至上主義，「愛理」是指維護和信仰佛教的真理。他認為佛教敗退固然有佛教自身墮落的內在原因和西洋哲學勃興的外在原因，但也應該看到，國家衰弱也是重要的因素，國衰則教衰，所以「欲興佛教，先盛此國」，「若宗教之隆替與國家之盛衰相伴隨，則吾人必應為國家改良佛教期望其隆昌」^⑯。如果佛教把自己與國家的命運捆綁在一起，不再僅僅是民間社會設齋念經的低級迷信，也不僅僅是上流社會吟風嘯月的思想點綴，而是使人民自覺覺悟的教育基地，是真理的思想淵源，這樣，佛教就有了意識形態的意義。如果佛教承擔着如此重大的責任，就必須改革佛教組織，根治佛



十九世紀末，日本佛教對於中國文化人的直接啟發，是佛教不能一味追求出世間理想，而應該在社會事務上有自己的聲音。

教的各種弊端。這樣，佛教有了「入世」的實用意味，不再可有可無^⑦。十幾年之後，井上氏的著作傳入中國，1900年，蔡元培讀了他的著作之後大受啟發：「吾讀日本哲學家井上氏之書而始悟，井上氏曰：佛教者，真理也，所以護國者。又曰：佛教者，因理學、哲學以為宗教者也」，於是寫下了有名的〈佛教護國論〉。在這篇文章中他一方面以佛教為護國興邦的意識形態，說「學者而有志護國焉者，舍佛教而何藉乎」；一方面對中國佛教提出要求，說佛教應該「仿日本本願寺章程，設溥通學堂及專門學堂」，並應仿效日本僧人，可以食肉以增強體質，可以娶妻以通心理^⑧。這篇論文實際上就是井上氏理論的中文版。當時井上氏的著作曾大量譯成中文，受這種影響的當然並不只是一個蔡元培^⑨。我想，後世中國佛教中的入世間化、意識形態化的趨向和自我整肅改良的動力，很可能就是從這裏發端。無論是當時所謂「以佛教發起民眾信心」、「以佛教教育民眾」，還是20年代所謂「新佛教運動」、佛化社會主義、整理僧伽制度等等，基本上都是這一趨向的自然延續和這一動力的必然結果，可以說從這裏開始出現了近代中國佛教史上的一個變化。

不過，這種變化雖然對佛教的影響很大，但它只是刺激了佛教歷來有之的充當意識形態的欲望，最終並不成功，只是在二十世紀初的思想史上留下了一段令人回憶的故事。日本近代佛教在中國影響深遠的是佛教思想從內省和封閉向邏輯和開放的方向轉化。人們都會注意到，中國近代佛教一個很引人注意的現象是唯識學的復興。唯識學復興當然與東本願寺有關，因為正是南條文雄給楊文會提供大量早已散逸的唯識學著作。不過，探究更深層的原因，則要說到中國和日本兩國佛教當時所面臨的共同困境，即自身的思想怎樣配合能為國家帶來財富的、有實用價值的科學與技術？用傳統的「道」、「器」概念來說，就是西人之「器」無疑比自家的好，這已經是不得不承認的事情了，但是如果因為「器」的引進得把西人的「道」也接受下來，那麼佛教就不再有存在的意義了。所

以，佛教就必須拿出一些足以證明自己既比西方文化更適合於科學與技術、政治與經濟的發展，又比西方基督教更適合拯救東方人的心靈的思想來。這時以日本東本願寺為主的佛教學者的思想，又一次啟發了中國佛教。

三

這裏說的就是近代佛教向科學、哲學的開放和近代對於科學、哲學的佛教理解。一方面，由於明治維新與「脫亞入歐」的思潮，日本佛教比中國佛教更早面對西方話語中所謂的「科學」的衝擊而進入困境，更早地向科學開放^②。例如，前述井上氏在批判耶教時，就將佛教與科學相連，在《破邪新論》中，即以近代物理學之「日心說」、人類發展史之歷史觀、進化論之道德觀批評基督教的宇宙論、上帝造物論、意志論等等^③，為的是要證明東方的佛教與科學並不矛盾，而西方和科學混在一道的基督教倒是反科學的。而他的《妖怪玄談》及《妖怪學講義錄》也是為了破除迷信而著述的。同時，日本佛教尤其是東本願寺真宗大谷派一改過去自我封閉、割地為牢的態度，向海外派出大量留學僧，就像唐代向中國派出留學僧人一樣。通過他們帶來很多西洋的思想或印度的知識，以補充佛教的理論、經典，改變過去只從中國轉手學習第二手知識的舊習。事實上，這些留學僧回國後的確都成了佛教新思想和新方法的開創者。

另一方面，和科學一樣對東方宗教構成威脅的，是西洋以邏輯學為基礎的條分縷析的哲學，作為科學的理論解說和思想的邏輯表述。善於吸收的日本佛教很快就接過了西洋哲學的招數，把它算在自己的名下。井上圓了很早就指出，佛教之所以抵擋不住西潮，是因為基督教借了「理化學」的力量來衝擊，為了對應理化學，排擊基督教，佛教就必須要哲學來闡明，「以學理排耶為哲學，對理化學保護佛教需哲學」^④。因此他著有《哲學要領》、《哲學微言》等著作以詮釋西洋哲學，並且給在東京大學校長加藤弘之、東本願寺著名僧人清澤滿之支持下建立起來的佛教學校命名為「哲學館」。當時在哲學館任講師的另一個與東本願寺有很深關係的佛學家村上專精(1851-1929)，還提出了一個著名的論斷：「佛教乃哲學、又乃宗教」的說法。井上氏關於哲學的著作在中國曾有多種譯本，被認為是中國學習西洋哲學的啟蒙讀物^⑤，村上氏關於佛教既是宗教又是哲學的這一理論在二十世紀初傳到中國，給中國佛教界提供了自信的依據，也給中國知識界提供了思考的線索，很多中國文化人都相信佛教的確又是宗教又是哲學。一些思想家就沿着這一思路討論佛教的宗教性和哲學性，像章太炎、像孫寶瑄。前者強調佛教作為宗教是說它的信仰自心而不是崇拜鬼神，作為哲學是因為「釋迦牟尼的本意只是求智，所以要發明一種最高的哲理出來」；後者則說哲學以「察理」為主，宗教以「敬神」為主，而佛教思想則以「止觀」來涵括宗教與哲學，因為「敬神，止也；察理，觀也」，所以佛教既是宗教又是哲學^⑥，這一說法影響深遠，甚至直到20年代蔡元培在廈門、李隱塵在中華大學的講演中還在老調重彈^⑦。

《獅子吼》第三回裏中學總教習文明種本來專講「漢學」，但到了日本一趟，

日本佛教比中國佛教更早地向科學開放。例如，井上氏在批判耶教時，即以日心說、進化論批評基督教的宇宙論、上帝造物論、意志論等等，為的是要證明東方的佛教與科學並不矛盾，而西方和科學混在一道的基督教倒是反科學的。

回來就「逢人便講新學」，所以當時人說，「現在求學一定非出洋不可，若論路近費省，少不得要到日本」，正如梁啟超說的「日本以接壤故，赴者尤眾」^{②⑥}。的確，在十九世紀末二十世紀初，日本在不少中國人的心目中不是一個「東洋」的國家而常常是一個「新學」的中轉站。很多日本的思想動向都被中國人仿效，這種使佛教向科學和哲學開放，又將科學與哲學用佛教理解的趨向，也被一些開明的中國人看作是一種極為明智的東西方融合方式。宋恕曾說，「國粹」和「歐化」是日本的名詞，也是日本兩大派的口號，「彼國自尊攘後，教育學家分為國粹主義、歐化主義兩派，……其始兩派競爭極烈，能調和者最居少數，乃俄而居多數焉」^{②⑦}，他認為，這種「調和」就是日本成功的關鍵之一。佛教不再死守舊的營壘，與科學、哲學聯姻，也許就是一種「調和」，於是日本佛教的這一趨向很快就通過一些到過日本或讀過日本著作的中國文化人傳到了中國^{②⑧}，在十九世紀末二十世紀初的那幾年裏，很多懂得佛教的中國文化人都開始談論起佛教思想與科學、哲學的關係來了。如光緒二十四年(1898)，孫寶瑄用天文學的星系理論、生物學的細菌學說、地質學的地殼觀念來比附佛教風輪水輪地輪說、微塵世界說、一滴水三萬六千蟲說、地獄極熱說^{②⑨}。又如和東本願寺大內青巒、南條文雄都有過交往的文廷式，於光緒二十六年(1900)在日本勸南條文雄「著一書，以唯識宗遍攝近日哲學各派宗旨」，從日本回來後又在日記裏寫下了「獨逸哲學與佛學之比較」十二則，以「不拉度」(柏拉圖)、「土批諾揅」(斯賓諾沙)、「堪度」(康德)、「來普尼仔」(萊布尼茲)和佛陀、馬鳴、世親、龍樹比較^{③①}。再如光緒二十九年(1903)在日本流亡的梁啟超用佛教學說解釋康德思想，稱「康氏哲學大近佛學」，尤其是可以與「唯識之義相映證者」^{③②}。而宋恕在光緒二十九年(1903)訪問日本時，特意拜訪了南條文雄，談話中他提到了佛教因明法和希臘三段論的異同，並得到了南條的首肯，南條並向他介紹了前田慧雲、村上專精和東京著名的哲學家井上巽軒(哲次郎)^{③③}。就連佛教中人寄禪在光緒三十年(1904)〈致師範學校監督書〉中都會說，「今時(讀)《天演論》則從《唯識》、《楞伽》入手」^{③④}。可見當時關心佛學的文化人，多多少少都會受到日本匯通佛教與科學、哲學的風氣影響。

宋恕給南條文雄寫信時曾經感激涕零地說^{③⑤}：

理想之高，持論之通，至華嚴、法相諸宗之書而極矣，禹域佛學久絕，幸得貴土名師相續至今，一線光明，今漸大放，上人及諸同志之功，真恕等所五體投地者矣。

他之所以有這種感慨，就是因為在這個時候，以南條文雄寄來的唯識學佚著為契機，被中國人在一千多年前冷落的唯識學成了當時中國佛學界最熱衷的話題^{③⑥}，而唯識學在中國捲土重來，使得中國人既有理解或對抗西洋思想的利器，也擁有面對西洋科學、哲學時的平靜心態，因為唯識學的複雜概念、嚴密邏輯與精緻分析足可以與西洋的科學、哲學相頡頏，而西洋的科學和哲學又反過來說明了自己古已有之的佛法的超絕精密^{③⑦}。「以唯識宗遍攝近日哲學各派宗旨」，這是文廷式的想法：「參以康德、蕭賓柯爾之書，益信玄理無過

由於「科學之反激」與「哲學之旁助」使得被中國人在一千多年前冷落的唯識學在近代中國成了「顯學」。於是，近代中國以科學、哲學解釋佛教，以佛理解科學、哲學擁有了堅實的基礎。後來的歐陽漸、太虛、化聲乃至熊十力都沿着這一趨向走，使得中國佛教思想在二十世紀出現了現代的轉化。

村上專精(圖)提出了「佛教乃哲學、又乃宗教」的說法，這一理論影響深遠，甚至到20年代蔡元培在廈門、李隱塵在中華大學的講演中還在老調重彈。



《楞伽》、《瑜伽》者」，這是章太炎的經驗^⑦。本來，人們以為中國佛教的思想過於含混籠統而不合符近代科學的趨勢，必須加以改變^⑧，這時，由於「科學之反激」與「哲學之旁助」使得唯識學在近代中國成了「顯學」^⑨，佛教思想在人們心目中不再是玄妙的機鋒和籠統的體驗，而是科學的寶庫和哲學的理論。於是，近代中國以科學、哲學解釋佛教，以佛教理解科學、哲學既擁有了堅實的基礎，也形成了一種趨向。後來的歐陽漸、太虛、化聲乃至熊十力都應該說是沿着這一趨向走的，這使得中國佛教思想在二十世紀出現了現代的轉化。

四

還應該提到的是，佛學研究也在這種向科學、哲學開放的氛圍中，從宗派的、籠統的傳統方式向客觀的、精細的近代方式轉化，這種轉化並不是楊文會的初衷。最初，楊文會致信南條文雄是問他自己關心的問題，諸如英國人有沒有信仰佛教的，現在所誦梵文是不是三藏教典，大乘經論在印度還有多少流傳等等^⑩。他的本意是找一找可以反過來影響西方人的東方資源，他說：「願持迦文遺教，闡揚於泰西諸國。」^⑪所以他起勁地為《大乘起信論》找梵文本，又要將其譯成英文，可以使英國乃至西洋人很快入佛門。

但是，南條氏坦率地回答他，沒有發現《大乘起信論》的梵文本，也沒有多少洋人信仰佛教，這也許使他很沮喪。不過，無心插柳柳成蔭，倒是不曾想到的一些西洋學術方法卻在他和南條氏的往復通信中傳到了中國。南條是繆勒(Friedrich Max Müller)的學生，學到不少比較宗教學的思路，於是特別強調語言學、文獻學。他在給楊氏的信中一再介紹西洋宗教學尤其是東方學的成就，說「泰西學術進步，熟讀梵文三藏教典，從事譯出者，固不為少矣」，又說「晚近到歐人，遂有吠陀及文典並詩篇等刊行之舉」，再一次說到歐洲學界發現

南條文雄在給楊文會的信中一再介紹西洋宗教學尤其是東方學的成就，這使楊文會眼界大開。在中國佛學史上，正是他大量搜羅唯識佚書、注意天竺梵文、探求佛典原貌、強調語言文獻，為後來一批中國佛教研究者開了先河。

多種阿輸迦時代石刻，「其文中述佛教精義簡而明矣」。這使楊文會眼界大開。在南條氏不斷來信及不斷寄書之後，楊文會顯然受到很大影響，在中國佛學史上，正是他最早開始研習梵文、搜求梵典，並一再提出佛學研究應該「以英文而貫通華梵」^②，佛教精舍應該學三門，「一者佛法、二者漢文、三者英文」，「俟英語純熟，方能赴印度學梵文」^③，因為他已經悟出：「地球各國，於世間法日求進益，出世法門，亦當講求進步。」^④

就是在這一「進步」的後面，隱含着佛學研究的大變化。我們知道，繆勒是西方第一個提出「宗教學」(Science of Religion) 概念的學者，他的宗教學改變了傳統的宗教研究的立場，擺脫了神學的籠罩，拓寬了宗教研究的空間，開創了比較的方法，運用了語言學等手段，而他的學生南條文雄則是日本近代佛教研究的奠基者。櫻部建在《懷舊錄》的「解說」裏曾說到南條氏所奠基的近代佛學與傳統佛學的差別在於：第一，在資料上在過去的漢譯佛典之上加上了梵文、巴利文、藏文佛典；第二，在方法上改變了過去圍繞「宗義」、各護宗派的信仰主義而採取自由的批評態度與客觀的歷史學、文獻學、教理學研究方法；第三，在意圖上則從過去內在的宗教的求信仰變成學術的客觀的求真實^⑤。

楊文會雖然尚未像他們一樣有明確的現代宗教學理論，但是他大量搜羅唯識佚書、注意天竺梵文、探求佛典原貌、強調語言文獻，也已經為後來一批中國佛教研究者開了先河。與他同時代或稍晚時代的人如沈曾植(1850-1922)、歐陽漸(1871-1944)、夏曾佑(1863-1924)，就使佛教學理與佛教歷史的研究都出現了現代的轉型趨向^⑥。中國最早注意佛學研究新方法，如運用早期佛教資料重建佛教信史、注意利用梵文、巴利文資料對佛經進行對勘、注意使用邏輯的方法總結佛理系統的人，基本上都是受到楊氏的啟發或看到日本佛教研究著作的介紹的^⑦。可見繆勒的宗教學思想經南條文雄這個日本東本願寺的學者再透過楊文會傳到中國，並開始改變了中國佛學研究的路向。

五

從一開始就敞着口子吸收東洋來的佛教思想的中國文化人，在日本僧人向中國大舉滲透時，就不免生出一些疑慮：他們究竟來幹甚麼？一種天朝大國的自大使得這些文化人不甘當日本僧人的學生，儘管他們真心實意地在那裏學習日本佛教的新經驗新理論，從那裏轉手接納來自西洋的新思想新方法，但是，他們不太好意思承認先生已經淪落到了學生的地位。對於來自日本的東西，他們總是用其言而不宣其名，像日本流行的《八宗綱要》、《十二宗綱要》、《佛教各宗綱領》等等，都曾被中國人反覆借用，但都幾乎不曾明言。他們也義無反顧地拒斥日本僧人在中國布教開法，因為他們覺得這太丟面子，特別是當兩個文化的國家處在彼此警惕的時代。久而久之，這種拒斥情緒又會擴張為一種敵意。

舉兩個例子。最早向日本佛教虛心請教的楊文會，當他看到東本願寺的真

在日本僧人向中國大舉滲透時，一種天朝大國的自大使得中國文化人不甘當日本僧人的學生。對於來自日本的東西，他們總是用其言而不宣其名，這種拒斥情緒最終擴張為一種敵意。

宗一派在金陵設分院，幻人法師又在江南講經時，就有些不是滋味。他在〈與南條文雄書〉第二十二中說⁴⁸：

弟與閣下交，近二十年，於佛教宗趣未嘗講論，今因貴宗將遍傳於地球，深願傳法高賢酌古準今，期與如來教意毫不相違，則淨土真宗普度群生無量無邊矣。

這裏話中有話，楊文會和南條文雄相交二十年，同是研究佛教的人，書信往來為甚麼不談佛教宗旨？其實，在楊氏的心裏，日本佛教或者說淨土真宗的宗趣並不太「正宗」，與日本佛教交往的原因是他們保存了中國文獻。在楊文會心目中，佛教的正宗還在中國。所以，他給釋幻人寫信，對他的《法華經性理會解》和《或問》提出質疑，甚至為了質疑而不惜維護佛經中神話比喻的所謂真實性，反對幻人把「六種震動」、「劫日長短」當做比喻看待，硬要說這是「通人乃能得知，世俗之人不知不覺也」的真實。在給夏曾佑的信裏，他還用了極其嚴肅的口氣說，中國佛教衰於禪宗，但「日本(佛教)則衰於淨土真宗」，而在《送日本得大上人之武林》中更直截了當地說日本東本願寺的和尚們，「格於門戶，未能融入大同見解，不無差池」⁴⁹。其實在這種固執後面，隱藏的是一種民族主義的情緒。另一個例子是汪康年。汪氏可能是當時中國最開明的知識人之一，也是最了解外國情況的報人，他可以用激烈的口吻批評中國人「無恆」、「罔公」的毛病，說「根本之亡，未有如今日之甚者也」⁵⁰，但是，一旦有日本僧人來上海開東本願寺分院，在中國開教講經，以「挽救」中國人心，他也同樣激烈地反對。在光緒三十三年(1907)他寫下〈論日本僧人至中國傳教之非〉一文，尖銳說道：「嘻，吾不知日本屢以在吾國宣播佛教為要求，果何意也？」他說，如果說他們要以日本佛教傳到中國，那麼佛教並不是日本的發明，而是由中國傳過去的，根本不用日本人來傳播，如果說日本人是用佛教來啟發中國人的茫昧的，那麼中國人裏精通佛理的雖然不多，但佛寺很多，無須日本人來教育，他很懷疑日本人傳播佛教的動機。在這種警惕背後，隱藏的是一種對強勢的恐懼和敵意。

不過，這種民族的情緒畢竟阻止不了文化的傳播。而晚清，談西學的文化人大有人在，理解西學必須憑藉某種知識基礎，而佛學是他們可以與西學對話的主要傳統資源之一。於是很大的一批開明知識人都在談佛學，可是，談佛學又少不了涉及日本新傳進來的唯識佚著和佛學新說，特別是日本因為其迅速強大的經驗及語言和地理的近似和便利，它的佛學與西學都正好給中國使用，是中國知識界接納外在世界經驗的主要源頭。不過，楊文會曾一再強調佛教不是哲學，並批評「近時講求心理學者，每以佛法與哲學相提並論」⁵¹，這種說法正好啟發了後來一些中國居士中的佛學研究者和佛教徒中的佛學闡揚者，像同出楊氏門下的歐陽漸和太虛雖然見解不同，就都不約而同地極力倡導佛學「非宗教非哲學」說，雖然這一說法在他們兩個人那裏可能各自有其內涵，但用以代替和超越日本佛教界的「佛教乃宗教乃哲學」說，則是一致的⁵²。在這種不免有些意氣用事或詞彙遊戲的概念之爭中，除了試圖給佛教尋找超越與涵蓋一切思想的理論之外，是否也有民族主義的情感在其中呢？

汪康年可能是當時最了解外國情況的報人，他可以用激烈的口吻批評中國人「無恆」、「罔公」的毛病，但是，一旦有日本僧人來上海開東本願寺分院，在中國開教講經，以「挽救」中國人心，他也同樣激烈地反對。

在日本以東本願寺一派為中心的佛教學者對中國的佛教傳播，和晚清以來中國最有思想的一批開明學者對日本佛教的學習中，我們看到了一種文化傳播史上經常出現的悖論，傳播者想種的是瓜，收穫的可能卻是豆，主觀願望並不一定是客觀的結果，歷史真是奇妙得很。日本人意在傳播的「淨土真宗妙旨」，終於沒有在中國生根；而在中國近代佛教史上影響甚深的，卻是另一些並不真正屬於真宗傳統的東西，比如說佛教的入世間化、意識形態化，特別是用西洋的科學與哲學解說佛教義理和以佛教義理理解西洋科學與哲學，以及用西洋的近代宗教學研究方法研究佛教歷史、文獻與思想等等，倒是從東本願寺的信眾那裏陸續傳到了中國。晚清的這一次佛學界的中日因緣，刺激了中國佛教復興，也給中國佛學研究帶來了新的文獻、新的思維、新的格局，還給中國思想提供了一種能夠理解新思潮的概念和邏輯基礎，儘管當初的結緣在中國知識界來說，可能並沒有這麼遙遠的期望，本來只是「病急求醫」，為了社會改革和民族自救尋找思想藥方而已。

註釋

- ① 《講座近代佛教》第五卷《生活編》所收道端良秀：〈日本佛教の海外布教——特に中國布教について〉，參見同上書第二卷《歷史編》所收多屋賴俊：〈石川舜台と東本願寺〉（京都：法藏館，1961）。
- ② 楊文會：《等不等觀雜錄》卷七，《楊仁山居士遺著》本第十冊（金陵刻經處）。南條文雄《懷舊錄》中有關於他們兩人交往的回憶，見《東洋文庫》本（東京：平凡社，1979）。
- ③ 宋恕：〈又上俞師書〉，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊（北京：中華書局，1993），頁588。
- ④ 家永三郎：《日本の近代化と佛教》，《講座近代佛教》，第二卷《歷史編》所收（京都：法藏館，1961），頁10-11。又，關於日本佛教的近代衰落，可以參看辻善之助：《日本佛教史研究》，第四卷《日本佛教史の研究・續編下》（東京：岩波書店，1984），頁26-51。他在第十六、十七、十八這三章中以〈民心之離叛〉、〈足利時代僧侶之墮落〉、〈江戸時代僧侶之墮落〉為題敘述了近代日本佛教的衰落過程，並分析了佛教衰落的內外原因。
- ⑤ 參見宮本正尊：《明治佛教の思潮》，第六章，〈井上圓了その思想その事業〉（東京：佼成出版社，1975）。
- ⑥ 櫻井匡：《明治宗教史研究》（東京：春秋社，1971），頁89。當時除了東本願寺在中國建寺傳教之外，西本願寺也在美國傳教，見蘭田宗惠：《米國開教日誌》（東京：法藏館，1975）。
- ⑦ 楊文會：〈南洋勸業會演說〉，《等不等觀雜錄》卷一，《楊仁山居士遺著》第七冊。
- ⑧ 夏曾佑：〈與楊文會書〉，《等不等觀雜錄》卷六附。就連蔡元培都有這一看法，在〈佛教護國論〉中他曾追溯歷史，認為中國之所以衰落，與「孔、佛並絕，而我國遂為無教之國，日近於禽獸」有關。參見《蔡元培全集》，第一卷（中華書局，1984），頁105。
- ⑨⑩ 孫寶瑄：《忘山廬日記》，上冊（上海古籍出版社，1983），頁278；182。
- ⑩ 見《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第五種《佛教傳記》（上海佛學書局，1931）。
- ⑪ 同上丙編《佛學足論》第八種，《論文集》上。
- ⑫ 《曾寶孫回憶錄》附錄曾紀芬《崇德老人自訂年譜》之聶其傑附識二（長沙：岳麓書社，1986），頁70。
- ⑬ 載《東方雜誌》，民國十三年（1924）一月十日。

- ⑭ 《等不等觀雜錄》卷一。
- ⑮ 楊文會：〈南條文雄書二〉，《等不等觀雜錄》卷七，《楊仁山居士遺著》第十冊。
- ⑯⑰ 《教育宗教關係論》，明治二十六年(1893)，轉引自齋藤昭俊：《近代佛教教育史》第六《井上圓了と國家至上主義》(東京：國書刊行會，1975)。
- ⑱ 井上圓了曾於明治三十一年(1898)發表《僧弊改良論》。
- ⑲ 〈佛教護國論〉開篇說道：「國無教，則人近禽獸而國亡，是故教者無不以護教為宗旨也。」高平叔編：《蔡元培全集》，第一卷(北京：中華書局，1984)，頁105。
- ⑳ 如另一個著名的人物梁啟超在1902年所寫出有名的〈論佛教與群治之關係〉，其中有相當多的地方是受到日本當時佛學界著作的影響，而他在〈論支那宗教改革〉、〈與友人論保教書〉等論文中所說的「(宗教是)鑄造國民腦質之藥餌」、「天下無不教而治之民，故天下無無教而立之國」的想法，也很多與日本當時佛學界的思想有關。當時，梁氏寫的一些介紹西洋的論文很多都是從日本轉學來的，比如說《進化論革命者頡德之學說》對頡德(Benjamin Kidd)的介紹，就用了角田柳作的譯本《社會之進化》(1899，英文名為*Social Evolution*，出版於紐約，1994)，後來梁氏的《佛教心理學淺測》、《說無我》等論著，就更明顯地使用過井上圓了的《佛教心理學》第一講《總論》。此外，特別有意思的是，還有人從日本佛教中看到了佛教改革本身的社會意義，著名的小說《獅子吼》第五回中念祖關於「學日本的法子，許他們(和尚)討親，國家的義務要他一樣擔任，就是化無用為有用的善策」這一想法，當然就來自對日本佛教的觀察。參《晚清小說叢鈔》之《小說三卷》下冊(中華書局，1982)，頁616。
- ㉑ 有一個例子很能說明問題，一個叫艾約琴(1823-1905)的傳教士寫了一本批判佛教的《釋教正謬》，在中國並沒有引起多少反映，但在日本卻引起軒然大波，從南溪和尚到右藤咄堂，共有五十多種激烈反駁的著作，成為幾十年間的大話題。其實，與科學的衝突程度並不在和基督教的衝突之下，日本佛教與中國佛教相比，由於它長期以來所承擔的世俗宗教活動大體上是儀式性的，因此在科學的衝擊之下就更有存在的問題。
- ㉒ 《破邪新論》，明治十八年(1885)刊本，大內青巒、南條文雄序。
- ㉓ 井上圓了之哲學著作譯成中文的有十幾種，影響頗大，詳目見譚汝謙編：《中國譯日本書綜合目錄》(香港：中文大學出版社，1980)。
- ㉔ 章太炎：〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉，這是他在日本的演講，題目是後來編者加上去的，載《中國哲學》，第六輯(北京：三聯書店，1981)，頁300。註⑨。孫寶瑄，頁425。
- ㉕ 關於佛教既是宗教又是哲學的言論，見記者滿智關於蔡氏在南普陀閩南佛學院講演的報導：〈蔡子民先生講演佛法〉，稱「佛學即科學，佛教即宗教」，〈李隱塵居士在中華大學演說詞〉稱佛學是「究明之哲學，實驗之科學，惟以入世救世為事」，分別載《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第七種《講演集》下冊、上冊。
- ㉖ 《梁啟超論清學史二種》，頁79。
- ㉗ 宋恕：〈上東撫請奏創粹化學堂議〉，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁372。
- ㉘ 文廷式、宋恕都曾了解過日本的佛教情況，而文廷式、宋恕與章太炎、沈曾植、夏曾佑、梁啟超、孫寶瑄等近代中國思想史上的重要人物在佛學上均有很多交往。見〈東遊日記〉，《文廷式集》，下冊，頁1165-73；〈日人筆談摘要〉，《宋恕集》，上冊，頁293。原無年代，整理者斷定為1899年。
- ㉙ 文廷式：〈知過軒日抄〉(作於光緒八至十二三年間)，《文廷式集》，下冊(中華書局，1993)，頁900、953-56。
- ㉚ 梁啟超：〈近世第一大哲康德之學說〉，《飲冰室合集》，文集之十三。
- ㉛ 宋恕：〈和南條文雄筆談記錄〉，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁360。
- ㉜ 梅季點輯：《八指頭陀詩文集》(長沙：岳麓書社，1984)，頁481。
- ㉝ 宋恕：〈致南條文雄書〉，載胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1994)，頁616。

- ③⑤ 夏曾佑在給汪康年的信裏曾說到，他當時與嚴復「衡宇相接，夜輒過談，談輒竟夜」，所談的內容再也不是風花雪月，而是《天演論》、《群靜重學》等西洋哲理社會之學，他又常常靜坐探研，「晨夕肆力」，所讀的內容也不再是禪理玄言，而是唯識之書，《汪康年師友書札》，第二冊（上海古籍出版社，1986，頁1325），因而當1901年孫寶瑄向他請教佛學時，他告訴孫氏「讀相宗之書」，而所開列的書如《俱舍論》、《唯識論述記》及《瑜珈師地論》，「皆購自日本」（見註⑫，孫寶瑄，頁304）。
- ③⑥ 參看葛兆光：〈十年海潮音〉，《學人》，第二輯（南京：江蘇文藝出版社，1992）。
- ③⑦ 章太炎：〈自述學術次第〉，引自湯志鈞編：《章太炎年譜長編》，上冊，卷二（北京：中華書局，1979），頁198。
- ③⑧ 〈與桂伯華書〉，《等不等觀雜錄》卷六，《楊仁山居士遺著》第九冊；參看顯教《中國佛學界最近思潮之觀察》，《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第八種《論文集》上冊（上海佛學書局，1931）所收。
- ③⑨ 真常：〈中國唯識學興衰之面面觀〉，《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第四種，《佛學歷史》所收。
- ④①④ 楊文會：〈與日本笠原研壽條文雄書〉，《等不等觀雜錄》卷七，《楊仁山居士遺著》第十冊。
- ④② 同上卷一〈祇洹精舍開學記〉，《楊仁山居士遺著》第九冊。
- ④③ 同上卷五〈與釋式海書〉。
- ④④ 同上卷一〈般若波羅密多會演說〉四。
- ④⑤ 南條文雄：《懷舊錄》末附（東京：平凡社，東洋文庫本，1979）。
- ④⑥ 如沈曾植考《舍利弗問經》和《宗輪論》的差異等早期佛教史疑問，考證提出北宗及保唐宗、荷澤宗等禪宗史問題，都不再囿於傳統舊說，參《海日樓禮叢》卷五（中華書局，1962）。又如歐陽漸在〈談內學研究〉中所說的「四忌」（指望文生義、裂古刻新、蠻強會違、模糊真偽）、在〈今日之佛法研究〉中所說的「須明遞嬗之理」、「須知正期之事」，就頗有近代意味，參見《內學》第二輯。又如夏曾佑在〈與楊仁山居士〉中就根據繆勒譯《四書駁》（即《吠陀》）、英國學者研究早期印度佛教史的成果討論佛教前的印度思想流派，也已經與舊時的知識系統不同了，參見〈與夏穗卿書〉附，《等不等觀雜錄》卷六，《楊仁山居士遺著》第九冊。
- ④⑦ 舉一個例子，比如光緒八至十二年（1882-1886），文廷式之注意公元前五、六世紀的耆那教、佛教興起情況，是讀姊崎正治：《上世印度宗教史》第七章；光緒二十六年（1900）以後，對佛教哲學發生興趣，是讀了高楠順次郎的著作。參見《文廷式集》，下冊（中華書局，1993），頁900、956。
- ④⑧ 《等不等觀雜錄》卷七，《楊仁山居士遺著》第十冊。
- ④⑨ 同上卷五〈與釋幻人書〉，卷六〈與夏穗卿書〉，均見《楊仁山居士遺著》第九冊；卷一〈送日本得大上人之武林〉，《楊仁山居士遺著》第七冊。
- ⑤⑩ 光緒三十三年（1907）三月初八日，《京報》。《江穰卿遺著》卷二，民初排印本，頁9下。
- ⑤⑪ 〈佛法大旨〉，《等不等觀雜錄》卷一，《楊仁山居士遺著》第七冊。
- ⑤⑫ 如楊文會的兩個著名的學生歐陽漸和太虛。歐陽漸的著名命題之一即「佛法非宗教非哲學」，參見盛成：〈歐陽竟無大師漸傳〉，《中國學人》，三期（香港新亞研究所，1971），頁186-187。太虛更是一再申明「佛法不是宗教不是哲學」，參見《佛陀學綱》、《與哲學博士希爾達論佛學》等，《海潮音文庫》丙編《佛學足論》第七種《講演集》下冊、第六種《討論集》下冊。

葛兆光 1982年北京大學畢業；1984年北京大學研究生畢業；現為清華大學中文系教授。著有《禪宗與中國文化》（1986，上海）、《道教與中國文化》（1987，上海）、《漢字的魔方》（1989，香港）、《中國經典十種》（1993，香港）等。